

escritos / Medellín - Colombia / Vol. 21, N. 46 / pp. 39-68
enero-junio 2013 / ISSN 0120 - 1263

FLORIDI HISTORIZADO: LA CUESTIÓN DEL MÉTODO, EL ESTADO DE LA PROFESIÓN Y LA OPORTUNIDAD DE LA FILOSOFÍA DE LA INFORMACIÓN DE LUCIANO FLORIDI

HISTORICIZING FLORIDI: THE QUESTION
ABOUT METHOD, THE STATE OF THE
PROFESSION, AND THE TIMELINESS OF
FLORIDI'S PHILOSOPHY OF INFORMATION

FLORIDI HISTORIADO: A QUESTÃO
DO MÉTODO, O ESTADO DA PROFISSÃO
E A OPORTUNIDADE DA FILOSOFIA DA
INFORMAÇÃO DE LUCIANO FLORIDI

Anthony F. Beavers*

Traducción: Ariel Antonio Morán Reyes**

* Doctor en Filosofía por la Universidad Marquette (Milwaukee, Wisconsin). Magíster en Filosofía por el Trinity College (Hartford, Connecticut). Profesor de filosofía, investigador en ciencias cognitivas, y director del Laboratorio Digital de Humanidades de la Universidad de Evansville (Indiana). Presidente de la International Association for Computing and Philosophy (IACAP) y editor de la revista *Noesis* (Universidad de Evansville, Indiana). El presente artículo fue publicado originalmente en *Ethics & Politics*, 13, 2 (2011): 255-275; agradecemos al Dr. Anthony F. Beavers por su amable autorización para publicar la presente versión castellana en la revista *Escritos*.

Correo electrónico: afbeavers@afbeavers.net, afbeavers@gmail.com

** Becario en el Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información (IIBI) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Estudiante de Bibliotecología y Economía de la UNAM. Esta traducción es resultado del proyecto de investigación: *Disertaciones en torno a la propuesta de la filosofía de la información dentro del discurso bibliotecológico*, realizado en el Centro de Investigaciones en Ciencia de la Información (CICINF) de la Escuela Interamericana de Bibliotecología de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia).

Correo electrónico: a.moran@comunidad.unam.mx

Traducción recibida el 16 de octubre de 2012 y aprobado para su publicación el 15 de abril de 2013.

RESUMEN

El artículo plantea la actualidad y pertinencia de la *Filosofía de la información* de Luciano Floridi, considerada a la luz de las revoluciones científicas de Occidente y de la instauración de nuevos paradigmas, tanto en las ciencias como en la filosofía. La analogía con el “giro matemático” de la Modernidad permite establecer el alcance revolucionario de la obra de Floridi, cuya aceptación implicará superar el obstáculo epistemológico del escolasticismo, en función del dinamismo histórico inherente al progreso científico.

PALABRAS CLAVE

Filosofía de la información, Revoluciones científicas, Tecnología, TIC, Infoesfera.

ABSTRACT

The paper explores the relevance and pertinence of Luciano Floridi's *Philosophy of Information*, which is considered in the light of Western scientific revolutions and the establishment of brand new paradigms, both in Sciences and Philosophy. An analogy with the “Mathematical Turn” of Modernity allows establishing the revolutionary reach of Floridi's work, which acceptance would involve overcoming the epistemological obstacle of scholasticism, aiming for the historical dynamism inherent in scientific progress.

KEYWORDS

Philosophy of Information, Scientific Revolutions, Technology, Information and Communication Technology, Infoesphere.

RESUMO

O artigo questiona a atualidade e a pertinência da *Filosofia da informação* de Luciano Floridi, considerada à luz das revoluções científicas do Ocidente e da instauração de novos paradigmas, tanto nas ciências como na filosofia. A analogia com o “giro matemático” da Modernidade permite estabelecer o alcance revolucionário da obra de Floridi, cuja aceitação implicará em superar o obstáculo epistemológico da escolástica, em função do dinamismo histórico inerente ao progresso científico.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia da informação, Revoluções científicas, Tecnologia, TIC, Infosfera.

Una filosofía que no es oportuna, es decir, atemporal, que injustificadamente tiene pretensiones de validez ilimitada sobre las posiciones intelectuales del pasado y del porvenir, no es una philosophia perennis, sino una filosofía estancada, incapaz de contribuir, que pierde de vista la realidad y no interactúa con la evolución cultural que la reflexión filosófica misma ha ayudado a llevar a cabo, y por lo tanto a florecer.
Floridi 2011 12

1. Una provocación

Había una vez un filósofo poco reconocido, que no tenía nombre¹, que traicionó a su preceptor, y que al hacerlo desvirtuó “la profesión”. Alguna vez este maestro comentó que, en realidad, ningún gran filósofo se había equivocado, sino que cada cual había escrito a partir de la manera en que se relacionó con la forma de ser de su época. En algún momento, el sólo nombrarlo podía dar lugar a un destierro inmediato, aunque por otra parte, al hacerlo, lo que se buscaba era revitalizar una profesión que languidecía en su medio. Este hombre no era un relativista, sino más bien alguien que sólo quería hacer de la filosofía algo relevante de nueva cuenta. ¿Podría ser que la historia de la filosofía fuese algo más relevante, como por ejemplo la lectura de un registro de la transformación humana, en vez de un concurso para encontrar una única verdad, que podría permanecer inmanente para siempre? Ese hombre era en parte poeta, en parte filósofo, en parte provocador, y con ese conocimiento se las arregló para descubrir más cosas que las que consiguieron la mayoría de los filósofos anteriores en toda su vida. Los que lo conocen ya saben de quien hablo, y los que no ya estarán albergando algunas sospechas.

¿Qué tiene que ver esta invocación kierkegaardiana con la filosofía de la información de Floridi? Para empezar, sugiere tres cosas importantes

1 Sigo aquí los consejos de John Haugeland, quien una vez me dijo en privado que me refiriera a este hombre sólo como “el maestro”.

acerca de la filosofía, es decir, que una filosofía de importancia –y no olvidemos que aquellas sin importancia tampoco se recuerdan–: 1) se encarna en el espíritu de una época, 2) busca responder las preguntas que son determinantes para ese momento; y consecuentemente, 3) una filosofía genuina cambia con el transcurso del tiempo². Si no lo hace, se queda atascada en el pensamiento sedimentado, pulula sobre las trivialidades, los riesgos de la irrelevancia y pierde su capacidad de transformar el mundo. No sería una mera opinión sugerir que la filosofía institucionalizada se encuentra actualmente navegando en un barco muy similar. Los que trabajamos en la profesión debemos amar lo que hacemos, pero los que están fuera de esta torre de marfil hablan de tierras hermanas, muertos vivientes, hombres del pantano y de representaciones fantasmagóricas de los todavía vivos, lo que es tanto como hablar de reducciones fenomenológicas, lecturas hermenéuticas y escatología postmodernista. Inclusive, esto no escapa al mundo académico; de hecho, lo anterior puede ser atribuido a algunos estudiosos de nuestra propia disciplina y de otras más. Sin embargo, muchos filósofos de ambos lados de la coyuntura parecen pensar que nuestros problemas disciplinarios pueden ser resueltos por un decreto: “¡Fuera la gente estúpida, fuera!”. Con esto en mente, la filosofía institucional no debería lamentar su incapacidad para hacer frente al mundo, dado que ha insistido vehementemente en ello.

Sin embargo, la situación no es tan desesperanzadora como podría parecer. Ya hemos estado en este barco antes, y la filosofía aún se mantiene viva en los intersticios o en relación con otras disciplinas donde hay un verdadero trabajo por hacer.

Existen buenos ejemplos que saltan a la vista, en conjunción con la ética, la ciencia cognitiva y el estudio integrado de la historia y la filosofía de la ciencia, en términos más generales. Por lo tanto, podemos mantener la esperanza de que una filosofía relevante y oportuna, hoy al margen, pudiera

2 Cf. Floridi, L. “Steps forward in the philosophy of information”. *Etica & Politica/Ethics & Politics*, 13, 2 (2011): 307 [N. del T.].

encontrarse una vez más en el centro del juego. Sin duda, no es demasiado tarde, pero es posible que tengamos que trabajar para que así sea.

2. Sobre la estructura de las revoluciones científicas (resumen)

Así como hay revoluciones científicas, las hay también filosóficas; no obstante, hasta donde yo sé, un análisis reciente de la *Estructura de las revoluciones filosóficas*, que tenga en cuenta el estado actual de la profesión –junto con una enumeración de los catalizadores pertinentes para el cambio filosófico– aún no se ha llevado a buen puerto. Si queremos hacer frente a la “crisis” filosófica actual (literalmente, un “punto de inflexión”) de una forma fructífera, tal vez sea el momento adecuado para un esfuerzo de investigación de tal magnitud. La sección 1.4 del reciente libro de Floridi, *The philosophy of information* (2011), encabeza este esfuerzo, aunque, hay que decirlo, sus comentarios son escasos ya que su libro persigue otra agenda, y esta digresión sobre el cambio filosófico se establece en una tarea en particular. No obstante, a partir de este punto, describiré brevemente los puntos de vista de Floridi y procederé a ampliarlos para sugerir otros más historizados, pero siempre con el enfoque del concepto de *información* dentro del cambio tecnológico, perspectiva filosófica que él articula en esta obra.

Floridi (2011) denomina a sus comentarios como “dialéctica de la reflexión” (7). A pesar de que cita fuentes de corte analítico, que dan la apariencia de ser un libro de este talante, su teoría constituye un anillo que refleja un compromiso con el pensamiento continental que, como voy a enfatizar más adelante, es más bien un beneficio y no un déficit en la labor general de Floridi. Dejando atrás esta bifurcación filosófica, el libro debe ser visto como un gran logro en los tiempos que corren, de la misma manera que algunos otros (Haugeland 1998; Clark 1996; Gallagher & Zahavi 2007; etc). Las semillas de su teoría son esbozadas acertadamente en un solo párrafo:

Con el fin de que emerja y florezca, la mente debe tener sentido de su entorno mediante la continua inversión de datos (...) con significado. La vida mental es, pues, el resultado de una reacción exitosa a un *horror vacui* primario de tipo semántico, esto es: el sinsentido (pero no como algo “poco significativo”), un caos que amenaza con destruirnos el yo-empírico para ahogarlo en una alteridad alienante, percibida por el ser como la nada, y este miedo primordial de la aniquilación insta al ser a llenar cualquier espacio semántico vacío con algo que contenga significado para el Ser, con tanto éxito como el conjunto de restricciones contextuales y la permisividad del desarrollo cultural. Esto da sentido al Ser, y da sentido a la realidad (semantización del ser), o dicho en otras palabras, se da la reacción del Yo ante los territorios no autónomos (para expresarlo en términos de Fichte), lo que consistiría en una digresión con lo heredado, en una sucesión y en un desarrollo ulterior, en un continuo mantenimiento y perfeccionamiento de las narraciones de hecho, es decir: la identidad personal, la experiencia ordinaria, el *ethos* de la comunidad, los valores familiares, las teorías científicas y de sentido común, que son las que constituyen las creencias, y así sucesivamente. Estas son lógicas y contextualmente limitadas y desafiadas constantemente, tanto por los datos que necesitan del medio para reacomodar y explicar la realidad, como por los motivos por los que se desarrollan. Idealmente, la evolución de este proceso tiende hacia un cuadro siempre cambiante, más rico y más turgente del mundo (Floridi 2011 7-8).

Un examen concienzudo de este pasaje expresa una teoría del desarrollo filosófico, no de una *cadena continua de nuevos comienzos*, ya que hay influencias limitantes que frenan el flujo de ideas y el momento histórico empuja hacia adelante. Sin embargo, como lo dice el mismo Floridi, y se hace evidente, las nuevas filosofías no pueden moverse demasiado rápido, ya que se arriesgan a ser repelidas, es decir, deben ser dinámicas para mantener su relevancia.

El componente negativo de esta dialéctica (negativo sólo en un sentido restringido) “consiste en la sucesión (...) de narraciones de hechos”. Dejando de lado por el momento que los datos también limitan, el componente positivo consiste en el hecho de que las viejas ideas, teorías, métodos, etc., son “constantemente desafiados” por los nuevos datos, agendas y paradigmas. Para citar un ejemplo obvio, podemos considerar el caso de Descartes. Los cambios dentro de la ciencia desde el siglo XVII y los cambios en las ideologías teológicas se traducen en que no

sólo podemos simplemente tomar a Descartes, sacarlo de su lugar en el tiempo y cotejarlo de manera competitiva con cualquier futuro filósofo contemporáneo. Él está destinado a perder, y es fácil ver por qué, si tenemos en cuenta que Descartes no pudo identificar el sistema nervioso electroquímico antes de los descubrimientos de Luigi Galvani (1737-1798) y John Dalton (1766-1844), como tampoco podía haber contextualizado sus ideas sobre la relación entre mente y cuerpo como lo hace la neurociencia contemporánea. Empero, y esto no debe ser subestimado, la filosofía contemporánea tiene una deuda con Descartes por ayudar a establecer el marco en el que las cuestiones contemporáneas son respondidas. Es dudoso que hubiéramos podido encontrar nuestro camino, comenzando desde Santo Tomás de Aquino hasta ahora, sin su compromiso con las ideas de su tiempo (y, por cierto, esto nunca se hubiera podido hacer desde Platón a Santo Tomás de Aquino sin un “compromiso con las ideas de *su* tiempo”).

En resumidas cuentas, podemos decir que esta dialéctica indica que los viejos marcos filosóficos tratan de acomodar los nuevos datos a la luz de las nuevas agendas y paradigmas, y esto, a su vez, obliga a innovar. Estos se fragmentan, y a veces se quiebran, permitiendo el espacio para las nuevas ideas (aunque no del todo novedosas). Sin embargo, como ocurre con otras disciplinas, y como se da de hecho en otras facetas del desarrollo tecnológico y social, este movimiento a través de la historia no es constante. En algunas ocasiones se mueve a pasos agigantados, o incluso puede parecer que se detiene casi por completo.

Floridi se refiere a estos períodos de lento desarrollo filosófico como “escolástica”, descrita como “una filosofía institucionalizada en su peor momento”:

Se manifiesta como una adhesión pedante e intolerante, con frecuencia, hacia algún discurso (enseñanzas, métodos, valores, perspectivas, cánones de autores, posiciones, teorías o selecciones de problemas, etc.) establecido por un grupo en particular (un filósofo, una escuela de pensamiento, un movimiento, una tendencia, una moda), en detrimento de otras alternativas que se ignoran o se oponen. Se fija de manera

permanente y se muestra de la forma más objetiva posible: es una caja de herramientas de conceptos filosóficos y un vocabulario muy adecuado para la normalización de su discurso (en especial los “ismos”) y de la agenda de investigación de su comunidad. De esta manera, el escolasticismo favorece la profesionalización de la filosofía: los escolásticos son “amantes” que detestan la idea de ser *amateurs* ya que desean convertirse en profesionales (Floridi 2011 9).

Sin duda, la elección del término “escolástica” no es accidental (tampoco lo es la ironía de querer ser un “amante” que detesta ser un *amateur*). Aunque el “escolasticismo” no se refiere aquí al final del período medieval de la filosofía en cuanto al contenido, sí lo hace con respecto a la estructura de la revolución filosófica. Una vez más, sólo hay que considerar la batalla de Descartes con los Escolásticos históricos (esta vez con una “E” capital) a la luz del caso de Galileo.

El problema de entonces fue la postura de la filosofía frente a los descubrimientos científicos disponibles recién desenterrados por los nuevos métodos, sin moverse tan rápidamente como para ser condenado. De este modo, Descartes y sus contemporáneos se liberaron del estancamiento filosófico de una época cuyos disidentes fueron desestimados como herejes, permitiendo a la filosofía florecer de nuevo en el clima de la Ilustración, como de hecho ocurrió. Hay, en efecto, algo verdaderamente “moderno” en la filosofía moderna, sobre todo en contraste con la escolástica medieval, que es quizá el ejemplo más característico de la sedimentación y teologización de la filosofía griega. Con justa razón, se podría decir que por eso los programas educativos de filosofía no pueden sobrevivir sin un curso sobre la filosofía de la Edad Moderna y, sin embargo, ahora me siento muy cómodo dejando fuera lo medieval.

Aunque Floridi (2011) apunta que “una vez que la escolástica se encierra sobre sí misma, la perpetuación de su propio discurso se convierte, como es natural, en su principal objetivo, transformándose en la estrategia académica” (10), no obstante, también reconoce su inevitabilidad:

Cualquier etapa de la semantización del ser está destinada a ser en principio innovadora, si no perjudicial, como para establecerse como un paradigma dominante, y por lo tanto convertirse en algo fijo y cada vez más rígido, reforzando aún más en sí mismo, hasta que finalmente adquiere una postura intolerante hacia otras innovaciones conceptuales, y así llega a ser incapaz de hacer frente al siempre cambiante entorno intelectual que ayudó a crear, como moho. En este sentido, cada movimiento intelectual genera las condiciones de su propio envejecimiento y remplazo (Floridi 2011 10).

En otras palabras, las nuevas filosofías están destinadas al envejecimiento, como si sembraran las semillas de su propia destrucción. En su forma pura, descontextualizada y ahistórica, éstas pertenecen al museo de antigüedades, y es entonces cuando dejan de ser importantes para las semillas que han sembrado y para la historia del pensamiento humano que queda grabado.

La cuestión planteada ante nosotros en esta sección del libro de Floridi es si la filosofía contemporánea se encuentra en esta situación, es decir, si se ha convertido en “escolástica”, y si es el momento de sacudirla hasta que se libere. Dada la ubicación de esta sección en la obra *The philosophy of information*, se diría que la respuesta de Floridi es afirmativa, y de nuevo, cuando nos fijamos en el estado actual de la filosofía institucional a la luz de los problemas del mundo, podríamos estar de acuerdo (¿pero deberíamos?). Sin embargo, él tiene razón acerca de la revolución filosófica, y si es así, ¿los cambios que han acontecido podrían decantar en una revolución en este momento? Por tanto, me referiré primero a la segunda pregunta.

3. Algunos catalizadores del cambio en el clima de las ideas

Desde el punto de vista de Floridi, hay dos fuerzas positivas que conducen a la innovación filosófica, ambas extrínsecas al sistema filosófico mismo:

Las novedades sustanciales en el entorno del sistema conceptual se presentan también como resultado de la labor semántica realizada por el

viejo paradigma en sí, y la apariencia de un paradigma innovador capaz de tratar con ellas más exitosamente y, por lo tanto, de sacar al sistema conceptual de su estancamiento (Floridi 2011 11).

Aunque Floridi no lo menciona, ambos constituyeron la filosofía moderna liberada de las garras de la escolástica, como tradicionalmente es concebida. Estos son reconocidos expresamente por Descartes, quien trató de diseñar un método filosófico a lo largo de las líneas de una *mathesis universalis* en sus *Reglas para la dirección de la mente* (1985). Los métodos matemáticos estaban produciendo un buen progreso con el transcurso del tiempo, introduciendo así una nueva base para un método filosófico que él pensó se podría aplicar a las viejas preguntas, para forjar respuestas en consonancia con una nueva ciencia. Al hacerlo, él inauguró nuevos paradigmas tanto en la metafísica como en la epistemología. Spinoza y Leibniz siguieron la estela de esta matematización del método filosófico, que sigue siendo evidente en puntos de vista contemporáneos sobre la inferencia lógica basada en la actualidad. La reforma teológica significó en el fondo un sutil revés de los papeles de un compromiso de ideas, en particular con respecto a la prioridad de la razón sobre la fe, lo que ayudó a urbanizar el terreno de la teología medieval sobre la base de los cimientos de la razón, aunque sin perder su misticismo, vicisitud que también jugó un papel determinante en la apertura del espacio en la investigación filosófica. Esto se puede observar fácilmente en el hecho de que Descartes era católico (a pesar de la fuerza de su compromiso esta es una cuestión discutible), pero no así Spinoza, quien era judío, o Leibniz, de fe luterana, quienes, empero, podrían ser los actores principales en un contexto (católico) de menor fondo, de cuyos personajes conocemos los nombres, pero en muy raras ocasiones se habla de ellos, por ejemplo, Mersenne, Arnauld y Gassendi. Este “giro matemático” en el siglo XVII se dio en parte por la llegada de la filosofía analítica que haría su trabajo, con sedimentos en el tiempo, en oposición a la otra cadena importante en el clima filosófico moderno: la filosofía continental.

Tanto la filosofía analítica como la continental provienen de las mismas fuentes: los métodos, la metafísica y la epistemología de Descartes, como dos niños que tienen en común a uno de sus padres. En el caso de la

filosofía continental, la idea de que la filosofía podría comenzar con la introspección y usar la razón a la inversa de la ingeniería, es decir, trazar su camino de regreso a un mundo externo que se escondía (ficticiamente, para Hume) detrás de nuestras percepciones que inauguraban una nueva serie de preguntas. La filosofía trascendental comenzó de esta manera como una descripción de la experiencia del “adentro”. Lawhead (2001) y Deibert (1997) atribuyen esta maniobra –y al igual que ellos, otros como Francis Bacon con su optimismo sobre el método, por ejemplo– a una especie de protestantismo epistémico que, al igual que su contraparte religiosa, prometió el acceso individual a la verdad más allá de la tradición dogmática heredada. Tal punto de vista es inmediatamente comprobable en los pasajes iniciales de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes (1986), y quizá encuentra su máxima expresión en la gran arquitectura filosófica de Kant. Esto también se sedimentará con el tiempo, tal y como la filosofía trascendental (a través de Husserl) intenta rescatarse a sí misma de la amenaza del psicologismo (otra presión externa de la nueva ciencia de la psicología) y hacer de la filosofía una “ciencia exacta”.

Otros catalizadores de esta división se remontan al origen de las transformaciones sociopolíticas del siglo XIX, como los Estados modernos que surgieron por su propia evolución a raíz de la Ilustración, dando lugar a una nueva política y a una nueva conciencia global (para el contexto de la época), que haría de la filosofía un asunto cosmopolita que derivaría en la creación de los campos tal y como los conocemos hoy en día³: las corrientes francesa y alemana en contra de la filosofía británica y estadounidense. Decir que hemos sido atrapados en el discurso de esta división durante más de un siglo es sin duda una señal de que estamos en otra época de la “escolástica” que nos enfrenta a una nueva oportunidad para la filosofía, la cual ofrece la llave para liberarse de la irrelevancia arcana y dialogar con el mundo otra vez. Pero ¿por qué ahora?

3 El papel de la filosofía no sólo se tradujo en la organización de los nuevos campos de estudio, sino que se encargaría, años más tarde, de enarbolar el discurso de legitimación del conocimiento de forma lógica. De esta manera, la filosofía de la ciencia, aunque roza algunas de sus fronteras con la gnoseología, restringió su campo de investigación a los problemas que plantea el conocimiento científico, aunque el quehacer filosófico también se abocaría a otros tipos de conocimiento, como el ético, el estético o las creencias culturales [N. del T.].

Las nuevas fuerzas positivas, según Floridi, están presentes en la escena invitando a una reapropiación de la empresa filosófica:

Hoy en día, la fuerza de tracción de la innovación está representada por el complejo mundo de los fenómenos de la información y la comunicación, sus ciencias y tecnologías correspondientes y los nuevos medios, la vida social, las cuestiones existenciales y culturales que ellos mismos han creado. Esta es la razón por la que la filosofía [de la información] puede presentarse como un paradigma innovador (Floridi 2011 12).

Estas fuerzas externas no pueden ser ignoradas, debido a su magnitud y a su aceleración repentina. Como lo señala Floridi en otro documento:

Para tener una medida simple y cuantitativa de las transformaciones experimentadas por nuestra generación, hay que considerar las siguientes conclusiones. En un estudio reciente, los investigadores de la Escuela de Gestión y Sistemas de Información en Berkeley estiman que la humanidad había acumulado aproximadamente 12 exabytes de datos en el transcurso de toda su historia hasta la mercantilización de las computadoras, y que se habían producido más de 5 exabytes de datos sólo en el 2002: “impresos, micro-films, cintas magnéticas y soportes de almacenamiento óptico produjeron alrededor de 5 exabytes de información nueva en 2002. El 92% de la nueva información se almacenó en medios magnéticos, principalmente en discos duros (...) Cinco exabytes de información es equivalente en tamaño a la información contenida en 37.000 nuevas bibliotecas del tamaño de la colección de libros de la Biblioteca del Congreso” (Lyman y Varian 2003). Es decir que, en 2002, fueron producidos alrededor de 800 MB de datos grabados por persona. Es como decir que cada bebé recién nacido vino al mundo con una carga de 30 pies de los libros, el equivalente de 800 MB de datos en papel. Esta escalada exponencial ha sido implacable: “entre 2006 y 2010 (...) el universo digital se incrementará a más de seis veces, de 161 a 988 exabytes” (Floridi 2009 154).

Estas cifras son impresionantes, pero aquellos de nosotros que tengan más de cuarenta años apenas las necesitan. Sólo tenemos que mirar alrededor en la ubicuidad de las tecnologías de la información y la comunicación y el tamaño de una red mundial que aún no ha entrado en su tercera década. (De hecho, en mi infancia, el teléfono celular era una tecnología distante, para el mundo ficticio del siglo XXIII de la serie *Star Trek*). Además, vale la pena señalar cambios en el panorama sociopolítico: *Facebook*, por ejemplo, se creó en el 2004, y está llegando a 800 millones

de miembros, convirtiéndose en la tercer mayor organización cívica en el planeta después de la India y China –y en la mayor base de datos en ciencias sociales jamás compilada en la historia del mundo! No queda duda de que estamos en un periodo de cambios geométricamente acelerado, con nuevos problemas para la filosofía –algunos constreñidos hasta un punto relativo con la viabilidad, el sentido y la identidad de nuestra especie– y nuevos métodos para abordarlos. Uno tendría que ser un avestruz con la cabeza en la arena para no ver este hecho. Por lo tanto, en este punto, Floridi parece estar en lo cierto. Por otra parte, la situación es desesperada para la disciplina filosófica, pero esto se debe en gran medida a la conservación de un mundo (*ecosfera* e *infoesfera*) que necesita filósofos (no a los reaccionarios), ahora más que nunca.

A la luz de lo anterior, Floridi sugiere que ha llegado el momento de aprender estos nuevos paradigmas y ver a dónde iremos si abordamos dichos problemas filosóficos. Así como Descartes adoptó las matemáticas como un modelo de investigación, Floridi adopta la noción de niveles de abstracción de los objetos orientados a la programación en ciencias de la computación y la transforma en los cimientos de un método filosófico basado en la información⁴. Después de exponer en el Capítulo II de su libro “las preguntas abiertas en la filosofía de la información”, a continuación en el Capítulo III presenta el método, y luego aborda varios problemas filosóficos inconclusos, en cuanto a intentos de solución dentro de un nuevo paradigma informacional. No es mi intención aquí hacer comentarios sobre el libro en su totalidad o evaluar si la iniciativa tiene éxito, esfuerzo que quedará plasmado en otros documentos (Beavers 2013a, 2013b). Voy a comentar, sin embargo, la sección sobre el método general de Floridi, cómo se sintetizan ambas tendencias (la analítica y la continental), y por qué esto (junto con la noción de cambio filosófico en general) no implica relativismo alguno.

4 Recomiendo el estudio reciente de Joseph E. Brenner: “Levels of abstraction; Levels of reality”, *Luciano Floridi's philosophy of technology: Critical reflections*. Ed. Hilmi Demir. Nueva York: Springer, 2012. 201-222.

4. Enredos con la información y la tecnología

Antes de continuar con la tarea prescrita, me gustaría ofrecer algunos de mis propios pensamientos, respetando el contexto de la revolución filosófica que, considero, suplió la teoría de Floridi descrita arriba. Sin ir tan lejos como para sugerir que “el medio es el mensaje” (McLuhan 1994 7), me gustaría correr el riesgo de anacronismo y dar algunas propuestas para la transformación filosófica en el contexto de los cambios en la tecnología de la información. Tal medida se justifica por varias razones. Una de ellas es el reclamo que en su momento se hizo al concepto de “era de la información”, apelativo de moda, debido a que la información siempre ha sido parte de la experiencia humana, incluso si no éramos conscientes de ello explícitamente. Aunque, de acuerdo con el uso contemporáneo, pueda sonar extraño decir que la revolución de la información tiene alrededor de 5000 años de antigüedad, en términos geológicos o inclusive evolutivos esto es todavía muy reciente. En segundo lugar, existe un precedente para el análisis del papel de las tecnologías en el desarrollo de las revoluciones científicas (Kuhn 1962), y dado que estamos considerando una disciplina que se debate en los fenómenos informativos (es decir, las ideas), parece apropiado considerar cómo las tecnologías de la información afectan su desarrollo. En tercer lugar, también existe un precedente filosófico, en el que se sitúa Hegel a la cabeza y que continúa Marx, con el examen realizado sobre cómo la reorganización de las condiciones materiales de una época puede afectar el cambio ideacional.

En uno de mis trabajos (Beavers 2012) sugerí algunas implicaciones filosóficas que se derivan, básicamente, de cuatro revoluciones en la historia de la información, las cuales pueden resultar interesantes aquí, a pesar de que no encajan con las cuatro revoluciones científicas que proporcionan el contexto para el trabajo inmediato de Floridi en la “cuarta revolución” (Floridi 2010). En este trabajo se divide la historia del flujo de información en cuatro épocas: 1) la epigrafía, 2) la impresión, 3) la multimedia y 4) la esfera digital, señalando que las revoluciones siempre conservan algo del pasado al que deben mejorar, pues son consideradas

bajo un modelo de evolución similar al de las ondas que siguen la estela del desarrollo tecnológico anterior.

La revolución epigráfica se caracterizó por la invención de la escritura, una era en la que el habla puede considerarse un medio temporal, debido a que estaba siendo codificada a partir del medio espacial de la escritura, permitiendo así que la información cruzara el espectro temporal (es decir, histórico) y los límites espaciales. La revolución de la imprenta, que comenzó alrededor de 1450, se caracterizó por la producción en masa de la escritura, una era en la que la escritura adquirió la capacidad de propagarse rápidamente a lo largo de diferentes rutas. La revolución multimedia, a partir de la década de 1830, se caracterizó por la industrialización de la circulación de la información y la introducción de tecnologías audiovisuales que desajustaron la diseminación de la información a partir de los medios de transporte. Por último, la revolución digital, comenzó con la popularización de las computadoras personales alrededor de 1980, ya que se inauguró una era en la que las personas participan colaborativamente interrelacionadas con otros dentro de una extensa red, y estos “otros” son ni más ni menos que procesadores de información no humanos, conocidos como *inforgs*, en términos de Floridi.

Si bien hay revoluciones más pequeñas, micromovimientos que pueden ser trazados sobre la trayectoria anterior, los estadios descritos anteriormente están cohesionados por un tema en común, es decir, uno que funge como simiente para explicar el surgimiento de los nuevos dispositivos que hacen posible el flujo de información con una fuerza repentina y dramática. Aunque lo anterior puede ser una simple metáfora para decir que la información estaba destinada desde el principio a encontrar un modo de transportarse lo más rápido y lejos posible, en definitiva, esta red –como un conjunto de mentes que se comunican entre sí rápida y eficientemente– tiene más bien un efecto colectivo. La historia del flujo de la información puede ser narrada desde la perspectiva de redes, en la que en cada periodo se reorganizan significativamente las redes de información que conectan a las personas con otras (y luego también con

las máquinas). La primera intercomunicación sonora por dispositivos fue diseñada gracias a las diferentes formas de onda de modulación de la voz humana que son decodificadas por los mecanismos del oído, por lo que viajan sólo en la medida de lo permitido por las ondas sonoras amplificadas por los molinos de repetición y ruido. Estas cantidades masivas de información, circunscritas a las capacidades orgánicas, ahora pueden saltar los continentes y los océanos en milésimas de segundo.

Si bien podría ser demasiado fuerte y prematuro decir que estas revoluciones causaron transformaciones directas en la escena filosófica, sí considero, no obstante, que han generado transiciones importantes en nuestra disciplina. En este sentido, hay co-incidencias (un guión previsto), pero no en el sentido habitual, como término arbitrario. Existe una relación de dependencia entre ellas, que es quizá la relación más articulada, señalando que los cambios filosóficos de la disciplina no habrían sido posibles sin el cambio tecnológico. En concreto, este último es una condición necesaria para el primero. Más aún, en la medida en que se suscitaron los cambios tecnológicos en la esfera de la información, se plantearon nuevas cuestiones que produjeron efectos secundarios en el contexto sociopolítico, económico, educativo, etc., y, en general, en el clima del día a día, reorganizándose el campo de juego para todos los aspectos de la investigación humana, lo cual no es una condición necesaria entendida únicamente en un sentido limitado, sino que ayuda a trasladar la información más rápido y más lejos. Por ejemplo, Deibert (1997) precisa que:

Tanto la escritura como una licencia de impresión fomentaron una orientación abstracta, racional y cognitiva, deteniendo el flujo de la conversación oral, que permitía la comparación y la yuxtaposición de palabras y documentos, y que extraían el contenido de un objeto de comunicación de un lugar y tiempo determinados, y de diversas personalidades (84).

Tal orientación es visible en la Grecia clásica, donde el “discurso” (texto escrito para ser leído en voz alta por un orador) estaba destinado a la reorganización de las instituciones de ley y, por lo tanto, a la comunidad.

En efecto, Cohen (1995) señala que una disputa generalmente batida con sangre, se adaptó al sistema judicial ateniense, donde las batallas se podían lidiar con el argumento, creando así una cultura centrada en torno a la retórica, en función de la venganza y el control social. Las escuelas de oratoria crecieron para enseñar este arte de la palabra hecha (o, mejor dicho, el habla escrita), de las cuales la más famosa fue tal vez la de Isócrates. La mera presencia de la ingente cantidad de oratoria jurídica griega que poseemos en la escritura da testimonio de este hecho. Más importante aún para la disciplina filosófica es el clima de sofistería que ésta creó, para que la Academia de Platón pudiera convertirse en antídoto. Como acertadamente lo señala Cohen:

Paradójicamente, lo que a menudo ha sido visto por los eruditos modernos como los “abusos” de las instituciones legales atenienses puede llegar a estar íntimamente ligado a la comprensión ateniense del imperio de la ley, acuerdos que vieron los tribunales no como descubridores objetivos de “verdad”, sino como instrumentos poderosos de control social democrático (Cohen 9).

Aunque hablar de Platón y los sofistas es tema para cursos iniciales en los programas de filosofía, este choque entre la persuasión y el proferir una verdad proporciona, no obstante, el contexto fundamental para entender el corpus de Platón y quizá justifica su escepticismo sobre la escritura, expresado en *Fedro o de la belleza*. Para quienes no están familiarizados con este texto, vale la pena señalar que Fedro se dispone a repetir oralmente un discurso del retórico/sofista Lisias cuando Sócrates pide ver el discurso escrito que Fedro esconde bajo su abrigo y que, sin embargo, trata de recitar de memoria. A efectos de este comentario, la característica más destacada de este análisis es que la filosofía griega surge en un clima social y político que ha problematizado la relación entre el habla y la escritura. Si bien no toda la filosofía que se desprende de este principio se puede conectar directamente a este conflicto inicial, la preocupación por la retórica, la persuasión, la verdad o la falsedad del argumento en forma escrita, se mantuvo después de Platón y culminó en las disputas de la escolástica medieval tardía.

Para hacer frente a esta situación, aunada a los puntos de vista de Floridi acerca del cambio filosófico, debemos señalar que la filosofía clásica griega no surgió de la nada, pero sí a la luz de los problemas sociales que surgen por la confusión en el entorno informacional diario, y que pudo haber dado lugar, al menos en una lectura platónica, a la derrota ateniense en la guerra del Peloponeso. Es decir, la filosofía comenzó con una necesidad imperiosa de resolver el vericuetto entre lo verdadero y lo falso en una época en que la fusión de la palabra hablada y la escrita así lo requerían. Sólo en este contexto podría tener algún sentido para Sócrates (o para cualquiera) pedir a otro “entregar un discurso” para el escrutinio.

A pesar de la Ilustración y su precursor, el Renacimiento, este periodo –referido a menudo como “neoclásico”– estaba filosóficamente inscrito bajo este denominativo tan sólo por un renovado espíritu de indagación y no por tratarse exactamente de recapitulaciones de la filosofía griega y romana. Sin duda, hay tendencias platónicas y aristotélicas tanto en los racionalistas continentales como en los empiristas británicos, pero sería un error caracterizar a cualquiera de ellos como platónicos o aristotélicos. Esto se debe en parte a ese espíritu de “protestantismo epistémico” mencionado anteriormente, ya que tiene una conexión directa con la Reforma. Tanto Eisenstein (1983) y Deibert (1997), junto con muchos otros, reconocen el papel fundamental de la imprenta en el logro de este nuevo movimiento cultural que rompió con la hegemonía de la Iglesia Católica Romana, al propiciar así un espacio para las nuevas ideas. Pero hubo otras importantes transformaciones conceptuales producto de la prensa escrita, difundida a través de las publicaciones impresas. La producción masiva de material impreso alentó la escritura y un nuevo sentido de identidad personal. La situación está muy bien resumida por Deibert (1997):

El aumento gradual del individualismo, como una forma predominante un tanto simbólica y a la vez como una idea preponderantemente moral, floreció en el entorno de la impresión. La producción masiva de material impreso favoreció la circulación de nuevos escritores, el derecho de autor y la subjetividad individual, mientras que la portabilidad de los libros impresos facilitó la tendencia hacia el aislamiento silencioso, la lectura íntima y el aislamiento intelectual (100).

Por otra parte, mediante la rápida circulación de textos en lengua vernácula, la revolución en la impresión contribuyó al surgimiento del Estado-nación moderno y de un nuevo sentido de identidad nacional. Surgieron en cifra récord tratados políticos sobre la mejor forma de gobernar un Estado. Maquiavelo, Rousseau y Locke son dignos ejemplos de personas que reinventaron la filosofía social y política, cada uno de ellos en un país diferente y cada uno con una perspectiva distinta. Este cambio cultural que favoreció el impreso, la lectura íntima, el aislamiento intelectual (es decir, pensar y escribir desde uno mismo) y las fronteras nacionales, sentaron las bases para una *República de las letras* transnacional que conectó a los intelectuales de Europa y América en una red de ideas que incluyó las primeras asociaciones académicas y revistas profesionales. Junto con el desarrollo de las matemáticas y el surgimiento de la ciencia, como se ha mencionado anteriormente, el escenario estaba bien establecido para las transformaciones radicales en la filosofía, debido en gran parte a la revolución de la imprenta.

Es fácil ver cómo la filosofía antigua y la moderna fueron facilitadas por la evolución de la tecnología de la información. Sin embargo, la relación inmediata entre el desarrollo informativo y el filosófico es menos evidente en la filosofía del siglo XIX, en parte por el hecho de que, a medida que avanzamos a través de la historia, el ritmo del desarrollo tecnológico aumenta junto con el desarrollo filosófico. Este hecho hace que sea más difícil establecer distinciones muy precisas o “saltos” entre las eras. De hecho, parece que la innovación filosófica de Kant fluyó sutilmente a través del siglo XIX. Un posible lugar en el que se estaría tentado a demarcar un período de escolasticismo post-kantiano es con Hegel (un neokantiano, no lo olvidemos) y con los “jóvenes hegelianos” que lo siguieron. Aunque Karl Löwith dio a su famoso estudio *Von Hegel zu Nietzsche* el subtítulo de *Der revolutionäre bruch des neunzehnten jarhunderts* (traducido como *La revolución en el pensamiento del siglo XIX*), este periodo se puede describir mejor como una serie de reacciones a Hegel, o, si se piensa en Hegel como un neokantiano, entonces como una serie de reacciones a Kant. La dificultad en su caracterización como escolasticismo es que, pese a ser en gran parte reaccionario, era, no obstante, productivo. Aun

así, la reacción se centra en gran medida en torno a un tema frecuente: el individuo contra una sociedad de masas emergente, Hegel argumentando en nombre de la sociedad (según algunas lecturas) y Marx, Kierkegaard y Nietzsche (junto con otros) a favor del individuo que estaba siendo explotado o que se perdía en medio de un rebaño. Durante este período particular de la filosofía podemos ver cómo se estaban anticipando los cambios en la tecnología de la información que se avecinaban en este mismo periodo secular, o quizá, mejor dicho, los vacíos que la propia sociedad había descuidado y que tendrían que ser ocupados por estas tecnologías.

Como he señalado antes, la revolución multimedia se inició en la década de 1830, aunque realmente no despegó sino hasta la década de 1870, demasiado tarde como para que hubiera una reacción hegeliana. Una breve cronología del desarrollo de las tecnologías de la información clarifica esto. Algunas muestras de esto, junto con su fecha aproximada de invención, son: la telegrafía en 1836; el daguerrotipo en 1839; la impresora telegráfica en 1856; el teletipo de bolsa en 1863; el teléfono en 1877; el fonógrafo en 1878; la bombilla y el fonógrafo en 1880; la telegrafía inalámbrica, el cilindro de fonógrafo y la cámara de cine, todo ello en 1891; el teléfono de disco en 1898; la radio y el radioteletipo en 1906; la televisión en 1926; la fonografía eléctrica en 1927; y la cinta magnética en 1928. La innovación continuó en la segunda mitad del siglo XX con la televisión por cable en 1948; las grabadoras de cassette de cinta en 1958; los teléfonos con teclado en 1963; la televisión a color en 1966; y la videograbadora en 1969. Esta línea de tiempo muestra claramente que, de la segunda mitad del siglo XIX en adelante, la sociedad estaba explotando los medios de comunicación en un entorno global.

Al mismo tiempo, el siglo XIX fue testigo de un rápido desarrollo de las ciencias y las matemáticas. Fue el siglo de Cantor, Darwin, Doppler, Faraday, Gauss, Hertz, Helmholtz, Hilbert, Maxwell, Mendel, Mendeleyev, Pavlov y Riemann, por nombrar sólo algunos. Al igual que con la revolución filosófica de la Ilustración, la innovación matemática y científica también se dejarían sentir en la escena filosófica. Sin embargo, si estoy en lo

correcto en el esquema general de la teoría que estoy dibujando, y de acuerdo con el plazo mencionado anteriormente, la filosofía no debió tener esto en cuenta sino hasta después de 1880, aproximadamente, lo cual parece ser el caso.

Siempre es peligroso señalar fechas precisas para una revolución histórica, aunque si el lector permite una estimación heurística, la etapa de la filosofía del siglo XX fue creada en gran parte por una competencia entre Frege y Husserl, a partir de la publicación del famoso artículo de Frege *Über sinn und bedeutung* ("Sobre sentido y referencia") de 1892. Aunque Frege y Husserl estaban juntos en el ataque al psicologismo, no estaban de acuerdo fundamentalmente en la naturaleza del significado y en sus objeciones sobre varios temas en la filosofía de las matemáticas (Hill & Haddock 2003). Cuando el humo se disipó, teníamos dos luminarias que inaugurarían dos tradiciones para el siglo XX: la filosofía lógico-matemática de Frege y la filosofía fenomenológica de Husserl. En efecto, a este respecto, Anthony Kenny (1995) llama a Frege el "fundador de la filosofía analítica moderna". Las citas son apenas necesarias para Husserl, ya que es postulado como el padre del método fenomenológico y el inmediato predecesor de la filosofía moderna continental.

Articulada de esta manera, la vinculación de cada una de estas tradiciones hacia el clima informacional no es tan difícil. Así como el entorno de la comunicación saltó a los terrenos globales a pasos agigantados, el lenguaje mismo se convirtió en *el* problema. Preguntas acerca de cómo las palabras adquieren y/o pueden llevar significado estuvieron presentes en la filosofía del lenguaje de los primeros filósofos analíticos, inspirados por la pulcritud de la lógica y las matemáticas. En este sentido, podríamos considerar a Moore, Russell, Ayer, Wittgenstein, etc. El foco de su trabajo se basaba en gran medida en el logro de la claridad filosófica a través de la aplicación de la lógica matemática. En el otro lado de la línea divisoria, la fenomenología buscó su claridad a través de una descripción cuidadosa de la experiencia perceptual con una fuerte carga de imágenes, en lugar del empeño lingüístico. La fenomenología está, después de todo, preocupada en primer lugar por las apariencias, inclusive si la filosofía

debe estar escrita en palabras. Sin embargo, conforme avanzaba el siglo, los problemas y los peligros de la lengua y los medios de comunicación en general se convirtieron en temas explícitos en la filosofía continental, hasta llegar a la crisis filosófica que caracterizó el final del siglo pasado.

Es muy difícil pintar un retrato adecuado de esta escena. La filosofía continental ha devenido en gran medida constructivista, en el sentido de que la realidad está esculpida (y mediada) por el lenguaje, lo que plantea un problema acerca de la verdad –¿cómo puede darse tal situación si la realidad es sólo una narración?–. Esta representación ha sustituido la presencia misma de los objetos y fenómenos, la cual se había convertido en un sello distintivo de las filosofías posmodernas en diferentes grados (inclusive algunos campos van tan lejos como para decir que sólo existen las representaciones!). Por otro lado, nadie parece dilucidar con precisión que la filosofía analítica contemporánea es tan sólo un buen intento; el pensamiento claro reinó bajo el pretexto de la coherencia lógica y de los descubrimientos de la ciencia, por lo que, en definitiva, su propuesta fue arriesgada al punto de la exageración, repeliendo todo lo que no fuera de tipo continental. De cualquier manera, estas dos tendencias filosóficas contemporáneas parecen estar atrapadas, no sólo por el dedo acusador que apunta hacia la otra, sino por haber llevado a cabo su bienvenida en el escenario académico. Después de todo, una vez que se ha llegado a la conclusión de que la realidad es una mediación, lo que hay que asentar es que, una vez que se ha decidido aplazar, en última instancia, la postura de la ciencia, entonces ¿qué es la filosofía sino conjeturas y resoluciones que buscan esclarecer, en previsión de los auténticos descubrimientos científicos? Tampoco esto es del todo útil, y para mostrar mis cartas como filósofo que se odia a sí mismo (o sea, que detesta muchas situaciones dentro de su propia disciplina), debo decir que la situación es un poco embarazosa, tanto dentro como fuera del ámbito académico. ¿Quién de nosotros puede ponerse de pie con autoridad en una conferencia ajena a temas filosóficos y pronunciarse como un filósofo sin correr el riesgo de comentarios sarcásticos, ser tildado de impertinente y con un despido temprano? La cuestión que se plantea aquí puede sonar cínica: ¿realmente hay alguna tarea que quede para la filosofía, o es que se hace filosofía

simplemente por hacer algo? Esto es algo que apremia, pero, como lo he dicho antes, no tanto por la filosofía misma, sino por la preservación de un mundo que necesita de filósofos para ello, ahora más que nunca⁵.

5. Evitar el relativismo: el Realismo Estructural Informativo

¿La sola idea de que la filosofía debe adaptarse a cada época para seguir siendo pertinente no sugiere alguna forma de relativismo? ¿Se puede ser constructivista y, sin embargo, no ser un relativista? Creo que la respuesta a la primera pregunta es negativa y la segunda afirmativa, y, además, que Floridi nos muestra una manera en la que esto puede ser así. Para verlo, tenemos que saltar desde el primer capítulo de su libro al último. Pero primero una lección parafraseada del maestro.

Como lo señalé en el apartado 1, acerca de la provocación, aquel maestro observó que ningún gran filósofo estaba mal, sino que cada uno escribió a partir de la forma en que se puso en relación con el ser en su época histórica, es decir, en cuanto se informó de los acontecimientos en ella. Tal afirmación ciertamente suena relativista, pero esto depende de lo que uno piensa que la filosofía debe hacer. Por lo tanto, vamos a considerar el asunto por analogía. A los artistas no les gustan los críticos de arte, cada uno piensa que los críticos limitan su creatividad individual. Y, sin embargo, un artista puede legítimamente decir que está “adelantado a su tiempo”. Este hecho no significa que el artista haya debido ser aceptado originalmente, sino que el significado recogido en su obra de arte era irrelevante durante el tiempo en que fue creada, siendo relevante sólo después, para fortuna del artista, pues de otra manera podría haberse perdido para la historia. De esta manera, la institución de la crítica de arte sirve para mantener el arte más añejo, limitando la creatividad de

5 Floridi denuncia que actualmente los filósofos se mueven en una especie de lógica simplista de *cui prodest scelus, is fecit*. Esto es similar a la queja de Wittgenstein sobre la filosofía, que consistía en establecer que los filósofos generan el mismo lío que se proponen limpiar para ganarse la vida con ello; Floridi, Luciano. “Two approaches to the philosophy of information”. *Minds and Machines*. 13, 4 (2003): 459-469.

un artista que puede cumplir una función social, es decir, “hablar” a las personas sobre las necesidades sociales a las cuales quiere contribuir. Esta es, pues, una contramedida, sin la cual se corre el riesgo de que el arte entre en un abismo con un sentido en espiral. Lo mismo puede decirse de la filosofía. Al hacer una analogía entre ambas, puede decirse que la filosofía puede florecer sólo cuando tiene algo que decir, y que las lecciones y los paradigmas necesarios para abordar los problemas del pasado simplemente no pueden importar frente a los problemas del futuro (lo que no quiere decir que debemos ignorar nuestro pasado!). Con una lectura así, se puede decir que la tarea de la filosofía no termina nunca, ya que su trabajo no es establecer una verdad, sino inspirar una visión clara, que nos ayude a ver lo que hay que ver, para hacernos conscientes de nuestra posición en un esquema más amplio de la realidad, para priorizar adecuadamente y plantear soluciones a los acuciantes problemas sociales y científicos. En este sentido, la filosofía ya no es más pragmática, pero sí productiva. Estoy de acuerdo tanto con Blackburn (1999) y con Floridi (2011) en cuanto a una “ingeniería conceptual”, y como tal, Floridi argumenta que “la filosofía tiene que centrar su atención en el nuevo mundo de la información” (17), señalando que no es demasiado tarde para avanzar ante una necesidad urgente de progreso.

Por supuesto, los fenómenos relacionados con la información necesitan servirse de tópicos de la filosofía, pero es igualmente importante observar que los cambios en las tecnologías de la información también están ofreciendo nuevos métodos que nos ayudan a abordar y comprender estos fenómenos (y otros). La adopción de tales métodos guarda una analogía respecto a la apropiación de los métodos matemáticos en los períodos más productivos del siglo XIX (período temprano y tardío) y del XX (temprano). Una vez más, el método de elección de Floridi se encuentra envuelto en la noción de los niveles de abstracción de los objetos de estudio orientados a la programación informática, que es el tema nuclear del Capítulo III de su libro. No es mi intención develar este método en su totalidad en este espacio, pero sí ofrecer unas pocas palabras al respecto, las cuales considero necesarias, sobre todo para explicar por qué una visión de la filosofía en términos productivos no implica forzosamente un

relativismo, y que tampoco nos conduce a que haya que decir que si la filosofía no ofrece un tratamiento dogmático entonces la cuestión del relativismo es necesariamente el punto que se toca (a pesar de que, de alguna manera, esto es cierto).

Los niveles de abstracción son presentados por Floridi como una mejora a los esquemas conceptuales analizados y criticados por Davidson (1974). Estos son “grupos de redes observables”, “modelos del mundo o de su experiencia” (2011 72). Por lo tanto, funcionan como lentes a través de los cuales los sujetos epistémicos pueden aprehender el mundo. Su práctica rige la manera en que nos relacionamos con los objetos, los estados y las relaciones que encontramos. Podemos utilizar el ejemplo de Floridi (2011) sobre la batería del automóvil:

“La batería es lo que proporciona electricidad al coche”, este es un ejemplo típico de información elaborada a un nivel de abstracción del conductor. Los niveles de abstracción de un ingeniero pueden establecer algo así como “12 voltios de ácido plúmbico de la batería se componen de seis células, cada célula que produce aproximadamente 2,1 voltios”, y los niveles de abstracción de un economista pueden sugerir que una batería de buena calidad tendrá un costo entre \$50 y \$100 y, si se mantienen adecuadamente, debe durar cinco años o más (77).

Así de claro debería ser este caso, y es que los tres ejemplos son muy certeros para un propósito en particular desde una perspectiva particular. Por supuesto, no son en absoluto arbitrarios. Es decir, si bien hay muchas maneras en las cuales se podría representar la batería de un coche, hay también muchas más que no serían aplicables. La afirmación de que “una batería de cuatro astas parece un marciano sobre ruedas” es simplemente falsa, inútil y poco informativa. En consecuencia, a través de su uso, “los datos son vistos simplemente como aproximaciones –o sea, respuestas que esperan las preguntas pertinentes– que se transformarán en información factual como resultado de dicho procesamiento semántico en un nivel de abstracción dado” (Floridi 2011 77). Aunque es una forma de modificación a la usanza kantiana, Floridi también considera la manera de Hume, en la que “muy a menudo los debates filosóficos parecen ser causados por una mala interpretación de los niveles de abstracción, estratos en los que las

preguntas deben ser abordadas y su finalidad debe ser contestada” (*Id.* 79), aunque su antídoto contra la confusión filosófica no es encontrar una impresión correspondiente sino el nivel de abstracción adecuado. Este gesto, de hecho, es lo que le otorga a la filosofía de la información de Floridi su carácter productivo y constructivo, mientras que la restricción de tener que ajustarse a los datos permite un “pluralismo sin relativismo” (74). Esto es lo que permitirá a la filosofía cambiar y adaptarse a los diferentes marcos tecnológicos y abordar los problemas sociopolíticos a medida que acontecen dentro de la historia, lo que nos permite caracterizar el trabajo de Floridi como una especie de filosofía continental “constitucional” o “constructiva”, donde la constitución es el proceso mediante el cual se configura un mundo conocido y no construido ontológicamente, reinado por enfoques analíticos, ya que cualquier construcción se ve limitada por nuestro comportamiento epistémico hacia los datos. Sobre este último aspecto, desde el punto de vista de Dennett (1991), los patrones reales salvan a este enfoque de posiciones no representacionalistas, como el adscriptivismo puro, en cuanto a la actitud intencional que viene a la mente (en el sentido de la intencionalidad de Husserl). Vemos a través de los cristales de las categorías que se ajustan a nuestro uso particular, que sean dirigidos a los datos correctos y que permitan representar aquellos aspectos de un mundo real, en el sentido empírico de la palabra, para convertirse en algo claro para nosotros. Finalmente, Floridi culminó una doctrina de Realismo Estructural Informativo (ISR, por su sigla en inglés) “comprometido con la existencia de una realidad independiente para la mente, dirigida a constreñir nuestro conocimiento”, y que “apoya los niveles de abstracción que conllevan a un compromiso ontológico mínimo en favor de las propiedades estructurales de la realidad” (2011 360).


6. Conclusiones y advertencias

Al fin y al cabo, ¿dónde queda la viabilidad de la filosofía como disciplina académica relevante, en el contexto de la crisis actual? Una respuesta a esta cuestión es que proporciona una forma relevante de abordar determinados

problemas para un determinado momento y lugar. En otras palabras, se requiere que la filosofía sea productiva y no dogmática, lo que nos obliga a ver a la filosofía como práctica y no como un conjunto de doctrinas, además de que abre horizontes para los filósofos que los instan a percibir nuevas ideas dondequiera que se encuentren, independientemente de las tradiciones dentro de las cuales se originen.

Sin embargo, hay aquí algo de interés histórico (y por lo tanto también contemporáneo). Al describir su teoría acerca del cambio filosófico, Floridi apunta que “lo ideal sería que la evolución de este proceso tendiera hacia un marco en constante cambio, más rico y más robusto del mundo” (2011 7-8). Si no fuera por las palabras “siempre cambiantes”, podríamos estar tentados a ver un proceso que podría culminar en un momento importante de la historia, pero el hecho de que los datos restrinjan los niveles de abstracción de los cambios de la historia crea un *terminus* para una filosofía imposible. Más importante aún, nos da una manera de comprender el pasado. En efecto, si Floridi tiene razón sobre el cambio filosófico generalizado, entonces podremos tener, de nueva cuenta, la lectura de la historia de la filosofía como una descripción de los progresos y los problemas que ha enfrentado la humanidad en su lucha por encontrar un ajuste entre su entendimiento inmediato y la disposición de datos del día a día. Si somos capaces de captar este devenir histórico, en la medida en que se ve afectado por los cambios en el panorama de la información y la tecnología, nos encontraremos, pues, en los terrenos del Realismo Estructural Informativo de Floridi para una comprensión más refinada e historizada del desarrollo de la infoesfera. Para ello, tenemos que leer los sistemas filosóficos del pasado como niveles de abstracción y preguntar cuáles son las circunstancias históricas en las que fueron diseñados. En otras palabras, recapitulando la filosofía del maestro que se anunció a principios de este ensayo, en cuanto a que ningún gran filósofo está verdaderamente equivocado, podemos decir que parece como si el discurso filosófico versara siempre sobre lo dogmático, y que cada filosofía va incorporando un registro del progreso que realiza en su confrontación con la información y la nueva red de comunicaciones que la permite, esto, claro, si se lee de la manera correcta.

Este espacio apenas permite una reseña de este proyecto. No obstante, hay algunas advertencias que deseo precisar. Para empezar, este comentario es un tanto mediocre, en el mejor de los casos, porque mi único objetivo es proponer una posible vía para futuras investigaciones que son abiertas por el libro de Floridi. En segundo lugar, sin embargo, la relación entre los cambios en la tecnología de la información y la filosofía debe estar completamente resuelta antes de una lectura histórica de la filosofía a través de las líneas del Realismo Estructural Informativo. En tercer lugar, esta investigación tendría que fijarse un fin determinado, ya que debemos preguntarnos en qué nivel de abstracción de la historia de la filosofía debe ser leída para completar este proyecto.

Una respuesta parcial a esta última pregunta está determinada por la urgente necesidad de ayudar a la filosofía a ponerse al día con las transformaciones en el panorama de la información, que son rápidamente promulgadas a escala global por los cambios sociales, científicos y políticos. Nos encontramos en un momento de la historia donde las cosas están cambiando tan rápido que ningún análisis puede mantener el ritmo. Entender dónde hemos estado es necesario para ayudarnos a entender hacia dónde vamos, y si estos cambios son de naturaleza informativa, entonces tenemos que entender la historia de la información y cómo afecta el cambio conceptual. Ahora tenemos un método, pero aún queda mucho trabajo por hacer. Nosotros, por lo tanto, nos encontramos ante la necesidad de una comunidad interconectada de académicos que lo hagan posible. 

Referencias

Beavers, Anthony F. "In the beginning was the word and then four revolutions in the history of information". *Luciano Floridi's philosophy of technology: Critical reflections*. Ed. Hilmi Demir. Berlin: Springer, 2012. 85-103.

_____. (Ed.). *Philosophy in the age of information: A symposium on Luciano Floridi's The philosophy of information*. Fascículo especial de *Minds and Machines*, 13, (2013).

- _____. (Ed.). *Inforgs and the infosphere: Themes from Luciano Floridi's philosophy of artificial intelligence*. Fascículo especial de *The Journal of Experimental and Theoretical Artificial Intelligence*, 25 (2013).
- Blackburn, Simon. *Think: A compelling introduction to philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Clark, Andy. *Being there: Putting brain, body and world together again*. Cambridge, Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology Press, 1996.
- Cohen, David. *Law, violence and community in classical Athens*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Davidson, Donald. "On the very idea of a conceptual scheme". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. 47 (1973-1974): 5-20.
- Deibert, Ronald. *Parchment, printing, and hypermedia: Communication in world order transformation*. Nueva York: Columbia University Press, 1997.
- Dennett, Daniel. "Real patterns". *Journal of Philosophy*. 88, 1 (1991): 27-51.
- Descartes, René. "Rules for the direction of the mind". *The philosophical writings of Descartes*, 1. Trad. John Cottingham. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1985. 7-78.
- _____. "Meditations on first philosophy". *The philosophical writings of Descartes*, 2. Trad. John Cottingham. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1986. 3-383.
- Eisenstein, Elizabeth L. *The printing revolution in early modern Europe*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1983.
- Floridi, Luciano. "The information society and its philosophy: Introduction to the special issue on the philosophy of information, its nature and future developments". *The Information Society*. 25, 3 (2009): 153-158.

- _____. *Information: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- _____. *The Philosophy of information*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Frege, Gottlob. "Über Sinn und Bedeutung". *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100 (1892): 25-50.
- Gallagher, Shaun & Zahavi, Dan. *The phenomenological mind: An introduction to philosophy of mind and cognitive science*. Nueva York: Routledge, 2007.
- Haugeland, John. *Having thought: Essays in the metaphysics of mind*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998.
- Hill, Claire Ortiz & Rosado Haddock, Guillermo E. (Eds.). *Husserl or Frege: Meaning, objectivity and mathematics*. Chicago: Open Court, 2003.
- Kenny, Anthony. *Frege: An introduction to the founder of modern analytic philosophy*. Oxford: Blackwell, 1995.
- Kuhn, Thomas S. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- Lawhead, William F. *The voyage of discovery: A historical introduction to philosophy*. Belmont, California: Wadsworth, 2001.
- Lyman, Peter & Varian, Hal R. *How much information?* Berkeley, California: School of Information Management and Systems-UCB, 2003 <<http://www2.sims.berkeley.edu/research/projects/how-much-info-2003/>>.
- Löwith, Karl. *From Hegel to Nietzsche: The revolution in nineteenth-century thought*. Trad. David E. Green. Nueva York: Columbia University Press, 1964.
- McLuhan, Marshall. *Understanding media: The extensions of man*. Cambridge, Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology Press, 1994.